La régression MULTICULTURALISTE

La réhabilitation des appartenances ethnico-religieuses au nom de l'antiracisme

André Grjebine

Directeur de recherche à Sciences Po, Centre d'Etudes et de Recherches Internationales. A la fois économiste et philosophe, il travaille principalement sur les perspectives d'une « société ouverte », c'est-à-dire libérée de dogmes imposés au nom d'une religion ou d'une idéologie et dans laquelle chacun doit définir sa raison de vivre. Il est l'auteur de nombreux articles et de huit ouvrages, dont La guerre du doute et de la certitude – La démocratie face aux fanatismes (Ed. Berg International, 2008).

Par-delà les controverses sur l'identité française ou l'immigration, c'est le débat sur la société que nous souhaitons, plus précisément sur l'institutionnalisation du multiculturalisme, qui apparaît en filigrane. La plupart des gouvernements européens agissent comme si celui-ci était, à terme plus ou moins long selon les pays, inéluctable et du reste bénéfique. Il paraît, à première vue, répondre à la volonté de préserver la paix sociale. Il est d'autant plus difficile à contester qu'il s'inscrit dans le climat de repentance qui tend à prévaloir. Les hécatombes provoquées en Europe par la haine de l'Autre, l'arrogance qui a conduit au colonialisme et aux discriminations, en même temps que les incertitudes et l'absence de valeurs imposées propres

aux démocraties libérales suscitent une remise en question de la civilisation occidentale. D'où la propagation du relativisme culturel. Un processus s'instaure ainsi qui transforme les droits de l'homme en idéologie, érige la tolérance en absolu, renonce à l'assimilation républicaine, réhabilite des appartenances ethniques ou religieuses que l'antiracisme avait initialement pour projet de proscrire. L'altérité est considérée comme étant forcément une source d'ouverture des esprits. En réalité, dans le contexte du communautarisme, elle peut également être un vecteur de montée en puissance de mouvements intégristes et donc de fermeture.

Les termes du débat sur la multiculturalisation de la société française ne sont jamais expressément formulés en raison des contradictions dont ce débat est porteur. Contrairement à ce qu'une vue simpliste voudrait faire croire, il n'oppose pas principalement des antiracistes émérites à des xénophobes invétérés, mais bien davantage, ceux qui entendent restaurer les identités ethnico-religieuses à ceux qui privilégient une conception universelle de l'individu, quelles que soient ses origines.

Cette étude est organisée en deux parties. La première s'interroge sur la nature du multiculturalisme. Elle esquisse ensuite les termes du procès intenté à l'universalisme libéral auquel le multiculturalisme s'oppose. Enfin, elle rappelle que le multiculturalisme recouvre, en réalité, des cas de figure différents et le situe par rapport aux autres modèles d'intégration. La seconde partie analyse la logique du multiculturalisme, tel qu'il s'esquisse en Europe et singulièrement en France, et les performances qu'on peut en attendre dans trois domaines fondamentaux : l'intégration des personnes issues de l'immigration ; l'autonomie des individus ; la consolidation ou, au contraire, l'affaiblissement de la démocratie libérale.[1]

Qu'est-ce que le multiculturalisme ?

Dans son acceptation la plus large, le multiculturalisme est la coexistence au sein d'une même société de diverses cultures, dont les membres jouissent d'un statut social égal. De manière plus précise, le multiculturalisme peut être défini comme une idéologie inspirant une politique de gestion des différences culturelles. Comme nous le verrons par la suite, on désigne souvent par ce terme une conception qui serait mieux définie par celui de multicommunautarisme, qui suppose que l'Etat favorise l'expression des particularités des différentes cultures en accordant des droits spécifiques à chacune d'elles.

A l'époque moderne, le débat sur le multiculturalisme a été lancé et développé au Canada et aux Etats-Unis par des penseurs généralement réunis sous le terme de Communautariens.[2] Par opposition à la conception des Libéraux qui

mettent l'accent sur les droits individuels et la liberté personnelle, les Communautariens considèrent que l'individu n'existe pas hors de la communauté et de l'histoire. Ils se réfèrent souvent à Hegel, selon lequel l'identité des individus et leur capacité d'action morale sont largement déterminées par les communautés auxquelles ils appartiennent et les rôles sociaux qu'ils y jouent. Contre John Rawls qui met en avant notre capacité de prendre du recul et de remettre en question nos rôles sociaux, Michael Sandel[3] et Alasdair MacIntyre[4] affirment que le moi est « encastré » dans les pratiques sociales existantes. Michael Walzer, pour sa part, soutient qu'il n'existe pas de perspective extérieure à la communauté. Une société est juste si elle agit conformément aux conceptions partagées par ses membres.[5] Will Kymlicka remarque que si on pousse ce raisonnement, on en arrive à considérer que l'esclavage n'est un mal que si notre société le réprouve, ce qui est manifestement contraire à la conception commune.[6]

Même si tous mettent l'accent sur l'importance de la communauté par rapport à un individu sans attache, les divergences entre philosophes communautaristes sont importantes. Des auteurs comme Will Kymlicka et Charles Taylor se sont faits les ardents défenseurs du multiculturalisme. Au contraire, Amitai Etzioni, souvent considéré comme le principal représentant du courant communautarien aux Etats-Unis, craint que si chaque communauté se replie sur ses valeurs propres, elle risque de constituer « *un conglomérat de tribus de couleurs différentes.* » C'est pourquoi, il rejette « *catégoriquement la notion de multiculturalisme, d'après laquelle nous devrions abolir les identités sociétales afin d'accueillir les sensibilités des nouveaux venus. Aucune société ne peut prospérer si ces membres ne partagent pas un certain nombre de valeurs.* »[7]

Pourquoi le multiculturalisme ? le procès de l'universalisme

Le procès intenté à l'universalisme libéral repose sur le rejet de la différence dont celui-ci serait responsable. Selon Charles Taylor, la notion moderne d'identité a donné naissance à une politique de la différence. « *Tout le monde devrait être reconnu en fonction de son identité unique* ».[8] Principe qui s'applique à l'individu comme au groupe. A partir de là, contrairement à la « *politique de la dignité universelle [qui] a lutté pour des formes de non-discrimination qui étaient parfaitement « aveugles » aux façons dont les citoyens diffèrent entre eux, la politique de la différence redéfinit souvent la non-discrimination comme requérant que nous fassions de ces distinctions le fondement même d'un traitement différentiel. Ainsi... certaines minorités acquerront le droit d'en exclure d'autres pour préserver leur intégrité culturelle, etc.* »[9]

Taylor reproche également au libéralisme de ne pas offrir un terrain neutre sur lequel les gens de toutes les cultures pourraient se rencontrer et coexister.

« Le libéralisme n'est pas un terrain possible de rencontre pour toutes les cultures, mais il est l'expression politique d'une variété de cultures – tout à fait incompatible avec d'autres. »[10] Il en est effectivement ainsi pour des doctrines qui récusent la séparation du politique et du religieux. En revanche, la suite de son argumentation paraît empreinte d'une crainte, pour le moins excessive, de tout ce qui pourrait s'apparenter à un ethnocentrisme occidental : « *Le libéralisme occidental n'est pas tant l'expression d'une conception séculière et post-religieuse devenue populaire parmi les intellectuels libéraux qu'un rejeton plus organique du christianisme – au moins lorsqu'il est vu du point de vue alternatif de l'islam. La séparation de l'Eglise et de l'Etat remonte aux premiers jours de la civilisation chrétienne… Tout cela pour dire que le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète.* » Là où on s'attendrait à ce que cette filiation soit évoquée pour reconnaître au christianisme le mérite d'avoir ouvert la voie à une conception libérale ouverte, c'est le libéralisme qui paraît suspect pour autant qu'il serait l'héritier lointain d'une religion qui a pris son essor en Occident. Suffit-il donc qu'une doctrine, qui sans avoir vu le jour en Occident, l'ait néanmoins profondément imprégné, pour récuser sa descendance… y compris, ou plutôt, précisément en Occident ? En outre, la « neutralité culturelle » est-elle déterminée par la liberté qu'elle offre aux divers systèmes de penser, pour autant qu'ils ne prétendent pas empêcher d'autres systèmes de pensées de s'exprimer, ou par sa généalogie ? Nous verrons par la suite que Kymlicka partage ce procès en « ethnocentrisme » des démocraties libérales, mais qu'il le conclut de manière plus favorable à celles-ci.

L'argumentation la plus sévère contre l'universalisme libéral ne vient pas des communautariens, mais de penseurs qui découvrent une filiation entre les Lumières et l'antisémitisme, et reprochent également à ce courant de pensée de ne pas avoir réagi face à l'esclavage.[11] Dans cette hypothèse, le multiculturalisme, même s'ils ne l'évoquent pas directement, s'imposerait *de facto.* Après tout, dès lors que l'on prétend ne reconnaître que l'universel, n'est-on pas conduit à gommer toutes les spécificités culturelles ? Cette assimilation repose, semble-t-il, sur deux confusions. D'une part, l'universalisme, hérité des Lumières, ne nie les communautés que pour mieux assurer un traitement égal à tous les individus. Le nazisme, au contraire, a mis en exergue une communauté - celle des Juifs – pour nier les individus qui la composaient. Ce ne sont pas les Lumières, mais bien la radicalisation de la révolte anti-Lumières, amorcée dès avant la Révolution française, qui a été à l'origine de la montée des sentiments antidémocratique, antiuniversaliste et antihumaniste, à la fin du XIXe siècle en Europe.

Le procès paraît tout aussi injustifié en ce qui concerne la non dénonciation de l'esclavage. Zeev Sternhell observe que « *Les reproches adressés à la philosophie uni-*

versaliste moderne pour n'avoir pas dénoncé l'esclavage ont tendance à oublier non seulement Rousseau mais Montesquieu et Voltaire, les encyclopédistes et les hommes des Lumières anglaises. Mais c'est surtout la Révolution qui est négligée. En effet, l'esclavage a été aboli par la Révolution française. Les esclaves, comme les Juifs étaient libérés et pour la première fois dans l'histoire tous les hommes vivant à l'intérieur des frontières du même pays, la France, étaient soumis aux mêmes lois et devenaient des citoyens libres et égaux en droits. Pour Kant, comme pour Rousseau avant lui, tous les hommes quels qu'ils soient appartiennent à ce monde humain qu'est l'histoire conçue comme perfectibilité. »[12] et Sternhell conclut : « *Ce n'est pas « la foi en une vérité universelle » qui a provoqué les massacres du XXe siècle, ce n'est pas la volonté de rupture avec l'ordre existant, ni la revendication du droit au bonheur qui est à leur origine, mais au contraire l'irruption de l'irrationnel, la* destruction de l'idée de l'unité du genre humain[13]*, une foi absolue dans les capacités de la puissance politique, et donc de l'Etat, à façonner la société. Ce sont précisément les maux contre lesquels ont combattu les Lumières.* »[14]

« Les » multiculturalismes

Ceux qui prônent le multiculturalisme ont, en réalité, en vue des situations très différentes, qui suscitent des revendications et appellent des remèdes également différents. Kymlicka distingue trois cas de figure.[15] Celui des peuples indigènes (Indiens aux Etats-Unis, Inuits au Canada, Lapons en Norvège, etc.). Celui de minorités « nationales » (Francophones au Canada, Catalans et Basques en Espagne, etc.). Celui enfin de minorités issues de l'immigration. Dans le premier cas, la question est celle de la reconnaissance de droits à un territoire et à l'auto-détermination. Dans le second, la revendication porte, en général, sur une autonomie régionale et un statut officiel pour les langues des minorités. Dans le troisième cas, la question est celle de droits spécifiques accordés à des minorités pour leur permettre de préserver leurs particularismes culturels et (ou) religieux. Kymlicka qualifie les Etats qui connaissent l'un ou l'autre – ou l'un et l'autre - des deux premiers cas de « *multinationaux* », par opposition aux Etats « *polyethniques* » qui correspondent au troisième cas. Certains Etats, par exemple le Canada et, dans une certaine mesure, les Etats-Unis, sont à la fois multinationaux et polyethniques.

Selon Kymlicka, la confusion entre multinationalité et polyethnicité est inquiétante, en particulier en raison des revendications inconsidérées qu'elle peut susciter. Il souligne que les revendications d'autonomie des minorités ethniques issues de l'immigration n'ont pas la même légitimité que celles des peuples fondateurs ou spoliés : « *L'assimilation forcée de nations minoritaires et l'assimilation volontaire des immigrants sont deux choses bien différentes.* »[16] « *Après tout,*

ces nouveaux arrivants étaient entrés volontairement aux Etats-Unis et savaient que l'on attendrait d'eux qu'ils s'intègrent. En choisissant de quitter leur culture d'origine pour venir en Amérique, ils avaient volontairement renoncés à leur appartenance nationale ainsi qu'aux droits qui l'accompagnent. »[17]

L'accent mis sur les différences ethniques laisse dans l'ombre des revendications, en général, autrement plus importantes, qui portent sur les spécificités culturelles, plus particulièrement religieuses, de minorités issues de l'immigration. En réalité, le débat sur la place de l'islam dans les pays occidentaux occupe, le plus souvent, la majeure partie du terrain dévolu au débat sur le multiculturalisme, qui n'en est parfois que la façade idéologique. Ce débat porte d'abord sur les revendications exprimées, ici ou là, d'une meilleure prise en compte de cette religion dans la société (construction de mosquées, adaptation d'une nourriture spécifique dans les écoles, les hôpitaux ou les prisons, plage de temps réservées aux femmes dans les piscines, etc.). Il porte également, et là le débat devient singulièrement plus difficile, sur les revendications de certains leaders radicaux, dont la satisfaction risque de porter atteinte aux principes mêmes de la société d'accueil, en premier lieu en matière de liberté d'expression et de laïcité en France.

Quatre modèles d'intégration

Le degré d'insertion que l'on propose aux immigrés et aux personnes d'origine étrangère détermine différentes conceptions de l'intégration. Ruud Koopmans, Paul Statham, Marco Giugni et Florence Passy distinguent ainsi quatre modèles : la ségrégation, le multiculturalisme, l'universalisme et l'assimilation.[18] Aucun de ces modèles ne se retrouve, bien entendu, à l'état pur, dans la réalité. De surcroît, les situations tendent aujourd'hui à se rapprocher. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de références utiles dans une réflexion sur les options envisageables en matière d'organisation du tissu social et d'intégration des immigrés.

Dans l'approche ségrégationniste, les nouveaux immigrants sont exclus de la communauté politique et ne partagent pas les fondements ethnoculturels de la majeure partie de la population. En revanche, on ne leur demande pas de renoncer à leur culture d'origine et l'Etat peut même promouvoir cette culture, par exemple en finançant des cours de langue et de civilisation du pays de l'immigrant. De manière générale, l'assimilation est découragée plutôt que favorisée. Cette approche a été appliquée dans la plupart des pays dans le cas de l'immigration du travail qui n'avait pas vocation à s'implanter dans le pays d'accueil. Elle est encore appliquée dans certains pays pour les réfugiés politiques. Les auteurs remarquent qu'au fur et à mesure que ce caractère transi-

toire de l'immigration s'estompait au profit d'une immigration durable, voire définitive, le multiculturalisme a pris le relai de l'approche ségrégationniste, les deux ayant la même volonté d'encourager les immigrants à préserver leur culture d'origine plutôt que de s'assimiler, avec le risque souligné par les auteurs d'une « balkanisation » du territoire national. Les déconvenues du multiculturalisme conduisent à une réappréciation progressive de ce que les auteurs nomment le modèle universel.[19] Dans ce modèle, il ne s'agit plus de mettre en œuvre des politiques destinées à des groupes ethniques spécifiques, mais de prendre en compte les besoins des classes sociales défavorisées, quelles que soient leurs origines.

Le « modèle français d'intégration » est sans doute le système qui est allé le plus loin dans la voie de l'assimilation. Il assurait une grande liberté à l'individu qu'il considérait dans sa singularité, mais il était de ce fait même d'une grande exigence. Dans ce modèle, au moins en théorie, il n'y a pas juxtaposition de cultures, mais intégration, celle-ci passant prioritairement par trois voies : l'égalité devant la loi, la laïcité, la promotion sociale par l'école. La continuité de ce modèle était assurée par une sorte de contrat proposé implicitement aux immigrés et à leur famille. Ils acceptaient, sinon de renoncer à leur culture d'origine, du moins de l'adapter, de manière à la rendre compatible avec les codes et les valeurs de la République, en échange de quoi la société leur assurait *de facto* un emploi, un logement et la perspective d'une promotion sociale par l'école pour leurs enfants. Ce modèle d'intégration a vacillé avec les augmentations concomitantes, à partir des années 1970, du chômage et de la population d'origine non européenne. En même temps, la montée des tensions internationales s'est répercutée en France, favorisant un islam militant qui a rendu l'assimilation plus difficile.

Ces conceptions de l'intégration ne sont pas seulement fonction des degrés différents de participation ou d'exclusion de la vie publique. Philippe d'Iribarne montre qu'elles correspondent également à des niveaux différents d'étanchéité entre les sphères publiques et privées. Il suggère que ces étanchéités demeurent sensiblement différentes dans les pays anglo-saxons et en France. Dans les premiers, la tolérance est d'autant plus grande dans la sphère publique qu'« *il existe une sphère privée au sein de laquelle chacun est libre de se tenir à l'écart de ceux qui ne lui ressemblent pas socialement.* »[20] En France, au contraire, où il ne s'agit pas simplement d'« accepter » l'immigré, mais de l'« intégrer », les exigences à son égard sont plus fortes. Elles ne sont pas seulement politiques, mais également sociales. Autrement dit, plus les interactions entre les deux sphères sont fortes, plus l'opinion se montre réticente pour accepter des concessions dans la sphère publique, qui ne manqueront pas d'avoir des répercussions

dans l'espace privé. D'où par exemple l'interdiction du voile dans les établissements scolaires publics et les appels à l'interdiction de la burqa en France, qui sont très mal compris en Amérique du nord où ceux-ci sont acceptés.
Cette différence s'exprime également dans les conceptions respectives de la liberté d'expression, notamment à l'égard des religions. Aux Etats-Unis, le premier amendement, qui prévoit une liberté religieuse pratiquement sans contrainte, stipule également que chacun peut tenir les propos qu'il veut, en particulier sur les minorités et les religions, sans encourir de sanctions légales, sous réserve que ceux-ci ne suscitent pas de violence immédiate, c'est-à-dire ne troublent pas l'ordre public. En réalité, ce contrôle s'exerce principalement au niveau des institutions, en particulier à celui des universités en ce qui concerne les enseignants et les étudiants. Mais, à quelques exceptions près, des propos qui seront jugés inacceptables dans une université, peuvent être au contraire acceptés dans une autre. Chaque communauté peut donc affirmer sa spécificité, mais chaque individu peut également trouver l'enceinte adéquate pour contester ou critiquer cette spécificité. Le contrôle social est nettement plus étroit dans un Etat centralisé comme la France.

Le multiculturalisme en Europe

L'ancêtre du multiculturalisme est sans doute le modèle néerlandais de « pilarisation », système politique instauré, au XVIe siècle, par Guillaume d'Orange, dans lequel, protestants, catholiques et juifs s'organisaient chacun selon leurs usages, par exemple en matière de mariage, mais adhéraient tous aux valeurs communes de la Nation. De nos jours, le multiculturalisme est d'abord apparu en Amérique du nord. Aux Etats-Unis, le débat entre partisans de l'assimilation (le fameux « *melting pot* ») et du pluralisme culturel est très ancien.[21] Le débat contemporain sur le multiculturalisme s'est développé dans le prolongement du combat des Noirs pour l'égalité des droits. Considérant que la gauche américaine ne s'intéressait pas suffisamment au sort de leur communauté, des dirigeants noirs en sont venus à l'idée qu'ils devaient eux-mêmes se prendre en charge. La promotion d'une identité noire s'inscrivait logiquement dans cette problématique. Les Noirs ayant été opprimés collectivement, il était logique qu'ils revendiquent une reconnaissance collective de leur dignité et de leurs droits. C'est ce qui explique l'essor du communautarisme dans une société où la recherche de la réussite individuelle a pourtant toujours servi de moteur à l'intégration des immigrés.
En Europe, le multiculturalisme résulte généralement des difficultés d'intégration de personnes d'origine immigrée. Ces difficultés se renforcent mutuellement. Ainsi, la distance entre la culture d'origine de certains d'entre eux et celle

du pays d'accueil accentue les discriminations dont ils peuvent être victimes. A leur tour, ces discriminations suscitent un sentiment de déracinement et éventuellement un ressentiment, qui favorisent le rejet de la culture du pays d'accueil. C'est dans ce contexte que, de manière apparemment paradoxale, le multiculturalisme prétend trouver des solutions dans la différenciation des cultures, c'est-à-dire dans une sorte de positivation des différences ethniques et culturelles qui sont précisément à la source des difficultés d'intégration. Suffit-il d'inverser les valeurs que l'on dénonçait précédemment pour que d'un mal puisse sortir un bien ? Il est vrai qu'au moins en Europe et dans une première phase, le multiculturalisme a été tout autant, sinon plus, encouragé par des dirigeants des pays d'accueil que revendiqué par des minorités. Dressant le bilan de la politique multiculturelle, Trevor Phillips déclarait, en 2006, que « *la Grande-Bretagne évolue insidieusement vers une société où règne la ségrégation*. »

La France s'est orientée avec retard vers le multiculturalisme, qui n'en est souvent encore qu'au stade des prémices. A première vue, il ne répond guère à la définition classique de cette notion. Bien entendu, des communautés d'origine étrangère établies en France tentent d'y transplanter la culture de leur pays d'origine. Mais, souvent, le multiculturalisme que l'on connaît en France résulte moins de la transposition d'une culture d'origine que d'une réinvention de cette culture, ou plus exactement, de l'invention d'une culture, qui n'est ni celle du pays d'origine ni celle du pays d'accueil.

La France offre l'exemple d'un pays qui, après avoir appliqué, durablement et avec un indéniable succès, une politique d'intégration, a baissé les bras, au cours des dernières décennies, ouvrant ainsi la voie à un processus de multiculturalisation. Elle paraît s'engager dans cette voie, alors même que les pays européens qui la suivent depuis plus longtemps, notamment la Grande-Bretagne et les Pays-Bas, prennent davantage conscience de ses limites et de ses effets pervers.[22]Compte tenu de notre histoire, il est à craindre que l'introduction du multicommunautarisme ne constitue une régression, réduisant la liberté des individus, exacerbant les tensions et remettant en question l'article 1er de la Constitution proclamant que « *La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale*. »

Le multiculturalisme contre le métissage

La première confusion inhérente au débat sur le multiculturalisme est l'assimilation du métissage au multiculturalisme, qui en est le contraire.[23] Dans un cas, on stimule le mélange des populations d'origines différentes, favorisant ainsi leur intégration dans la société, pour ne pas parler d'assimilation, terme aujourd'hui honni. En réalité, il ne s'agit pas pour un immigré de se transformer, du

jour au lendemain, en Français ou en Anglais, mais plutôt de se situer « dans l'entre deux », en partageant les valeurs de la culture d'accueil, sans effacer pour autant l'empreinte de la culture d'origine. Dans cette optique, la problématique avancée par Amitai Etzioni pour définir les droits et devoirs de l'immigré paraît raisonnable : *« Quiconque aspire à rejoindre un pays pour trouver une vie meilleure doit être prêt à adhérer aux liens et à la culture morale de cette communauté nationale. Cette exigence n'impose en rien aux immigrés de s'assimiler au point de perdre leur spécificité, ni ne les empêche d'œuvrer pour faire évoluer leur nouvelle patrie. Mais ils doivent s'employer à devenir des membres à part entière de leur pays d'adoption, faute de quoi leur désir d'appartenance peut être légitimement rejeté.* »[24]
Au contraire, dans le cas du multiculturalisme, l'objectif est de transplanter la culture d'origine dans le pays d'accueil, en ignorant les valeurs qui prévalent dans ce dernier. Il peut également s'agir d'une culture fantasmée, *attribuée* au pays d'origine, qui n'a que peu de choses à voir avec la véritable culture de celui-ci, culture que les deuxième ou troisième générations issues de l'immigration connaissent généralement fort mal. Le multiculturalisme invite *de facto* les membres des minorités à se considérer quitte s'ils respectent les lois du pays, en attendant éventuellement d'en négocier l'adaptation aux spécificités de la communauté à laquelle ils appartiennent. En prônant le respect inconditionnel des identités culturelles et en reconnaissant des droits spécifiques aux communautés, on met l'accent sur ce qui différencie les individus. On les sépare ainsi en fonction de leurs origines ethniques ou religieuses. Dans ce dernier cas de figure, c'est plutôt de multicommunautarisme que de multiculturalisme qu'il faudrait parler. En effet, le communautarisme ne se contente pas d'affirmer la différence d'un groupe par rapport aux autres. Il revendique un statut dérogatoire du droit commun et entend imposer des règles de penser et de comportement à ceux qui sont censés en faire partie, compte tenu de leurs origines. Au nom de la diversité dont il se réclame, mais qu'il nie en même temps *de facto*, le multicommunautarisme organise la juxtaposition de sociétés fermées. Amartya Sen suggère d'appeler « *monoculturalisme pluriel* », *« l'existence d'une multiplicité de cultures qui se croisent comme des bateaux dans la nuit »*.[25]
Pour autant qu'il privilégie un déterminisme, sinon naturel, du moins social, le multiculturalisme s'inscrit au rebours d'une tradition inaugurée par Rousseau, Kant, Fichte, et que l'on retrouve chez Sartre, selon laquelle l'homme se construit par son histoire à la fois individuelle et collective. « *L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait* » écrit Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*. L'éthique de l'authenticité, développée par les propagateurs du multiculturalisme, notamment Charles Taylor, aspire au contraire à un individu sans histoire, défini par ses origines ethnoculturelles.

Le paradoxe, souligné par Kenan Malik, est que la lutte contre les discriminations a ainsi rejoint le combat pour les particularismes culturels, la défense des traditions et contre la modernité mené depuis le XVIIIe siècle par les Romantiques et les Anti-Lumières, en particulier par le philosophe Johann Gottfried Herder.[26] Rejetant l'idée des Lumières selon laquelle l'universalité de la raison devait promouvoir l'épanouissement des hommes sans considération de leurs origines, Herder affirmait que chaque culture avait ses propres valeurs, adaptées à son environnement, et que toutes étaient également valables. En partageant le combat des Anti-Lumières contre la rationalité, la compréhension scientifique du monde, l'universalité, sous prétexte que les Lumières constituaient un projet « eurocentrique », un anti-racisme idéologique en est venu à privilégier la différence qui, comme l'écrit K. Malik, « *a toujours été au cœur du programme raciste* ». Ce que confirme l'expérience américaine, où, comme le note D. Lacorne, la prolifération des politiques de traitement préférentiel légitime la distinction des races.[27]

La communauté contre l'individu

En 2000, un rapport de la Commission sur l'avenir du multiculturalisme en Grande-Bretagne, présidée par Bhikhu Parekh, rapport qui est souvent présenté comme définissant l'essence même du multiculturalisme, concluait que la Grande-Bretagne était « *à la fois une communauté de citoyens et une communauté de communautés, une société à la fois libérale et multiculturelle* ».[28] En réalité, les deux conceptions paraissent contradictoires. On ne saurait définir un individu par la communauté à laquelle il est censé appartenir sans borner son individualité en tant que citoyen. Autrement dit, on ne peut préserver la diversité des cultures qu'en faisant rentrer les individus dans le « moule » de leur communauté, c'est-à-dire en restreignant la diversité des expressions au sein d'une communauté et, plus généralement, la diversité des conceptions et des choix qui s'offre à chaque individu.

L'identité d'un individu est la résultante d'une multiplicité d'appartenances. En fonction des situations, chacun se définit par son sexe, ses goûts et ses passions, son métier, ses croyances, ses sympathies politiques, ses origines sociales ou ethniques. Dans une société ouverte, c'est-à-dire sans dogmes imposés au nom d'une autorité supérieure transcendante, un individu ne se positionnera comme chrétien ou musulman, que dans sa vie intime ou dans certaines circonstances, par exemple à l'occasion d'un mariage ou d'une autre cérémonie religieuse. Le reste du temps, il peut croire ou ne pas croire en Dieu, mais il s'agit de ses croyances strictement privées. A d'autres moments, il pourra privilégier son appartenance à une profession. On attend d'un médecin qu'il se conduise en tant

que tel, sans que d'autres appartenances troublent sa démarche. C'est du reste pourquoi le fait de le récuser parce que c'est un homme ou qu'il n'appartient pas à la même religion que sa patiente est jugé insupportable. Un soir d'élections, le même individu réagira en fonction de ses sympathies politiques, avant de se sentir, un autre soir, supporter du PSG au Parc des Princes.

Le fait qu'un individu partage avec d'autres des opinions ou des croyances, privilégie des relations fondées sur des origines ethniques communes, ne doit pas empêcher la collectivité de le reconnaître en tant qu'individu, sans le réduire à une appartenance. Le rôle des institutions intermédiaires (associations, syndicats, partis, etc.) est précisément d'offrir à chacun la capacité de s'unir à d'autres en fonction de ses préférences, sans que cette adhésion soit obligatoire, ni exclusive d'autres appartenances. On peut par exemple être syndiqué, membre d'un parti et d'une association sportive ou artistique, etc.

Le communautarisme apparaît quand une communauté tire avantage des aspirations des individus au tribalisme pour les enfermer dans un carcan ethnique ou religieux. Le besoin de cohérence de l'individu est obtenu au prix du sacrifice de son auto-détermination. Sa liberté est d'autant plus restreinte qu'il lui est difficile, et dans certains cas impossible, d'échapper à ce compartimentage c'est-à-dire à « sa » communauté.

L'homme du communautarisme est l'homme unidimensionnel dont parlait Herbert Marcuse. Sauf que, contrairement à ce qu'il suggérait, ce n'est pas le capitalisme, ni la société de consommation qui fabriquent un tel individu, mais bien davantage les religions et les idéologies, *a fortiori* si elles parviennent à souder et à homogénéiser artificiellement une communauté. Le développement d'écoles confessionnelles renforce cette tendance en enfermant l'enfant dans sa culture communautaire dès ses jeunes années. En réduisant l'individu à une seule appartenance et en le regroupant avec d'autres qui partagent avec lui ce signe distinctif, on encourage bien évidemment les comportements sectaires et donc la violence à la fois contre soi et contre les autres. L'homme doit se faire violence pour entrer dans le moule où tous ses actes, toute sa vie et la société dans laquelle il vit seront déterminés par son appartenance ethnico-religieuse. En même temps, sa réduction à cet état unidimensionnel l'amène à se définir contre quiconque ne le partage pas. D'où la violence qu'il ressent à l'égard des autres, dès lors qu'ils n'acceptent pas de partager son enfermement. L'intégrisme est ainsi à la fois la source et l'émanation du communautarisme.

Un facteur d'exclusion

Les nouveaux immigrés tentent, le plus souvent, de retrouver un environnement un tant soit peu familier en s'établissant à proximité de ceux qui les

ont précédés. De ce fait, tous les pays d'accueil ont des quartiers qui concentrent une part plus ou moins grande d'immigrés et de personnes d'origine étrangère. Il s'agit, en général, des quartiers les plus pauvres et donc les plus accessibles à la plupart des immigrants. On ne peut parler de multiculturalisme que si ces concentrations ethniques s'organisent autour d'une culture, notamment d'une langue ou d'une religion, et que des règles spécifiques s'imposent à ceux qui y résident.

La fragmentation de l'espace social exacerbe d'autant plus les tensions intercommunautaires qu'elle va de pair avec la victimisation, contrepartie de la repentance et source d'insatisfaction, de passivité et de revendications. D'un côté, si chacun peut s'établir en France avec ses coutumes et ses valeurs spécifiques, comment empêcher que la crainte ne se répande de voir celles-ci empiéter sur les valeurs qui ont jusqu'à présent caractérisé la société française ? De l'autre côté, le brouillage des règles du jeu social empêche leur perception et compromet l'intégration. Le repli identitaire qui en résulte est porteur d'exclusion aussi bien des personnes d'origine étrangère qui vivent déjà dans un pays européen que de celles qui aspirent à y immigrer.

Dans cette optique, le débat qui a récemment opposé Christopher Caldwell et Kenan Malik mérite d'être mentionné. Le second reproche au premier de considérer que les immigrés en provenance des pays musulmans vont obligatoirement transformer les valeurs européennes traditionnelles.[29] Caldwell confondrait la diversité des gens et celle des valeurs. Malik souligne que les immigrés en provenance de pays musulmans ne sont pas davantage condamnés à suivre systématiquement les règles de la charia qu'à l'opposé, des origines françaises ne garantissent qu'un individu partagera les valeurs des Lumières. Il est néanmoins à craindre qu'en amenant les individus, qui ne se résolvent pas à rompre avec leur communauté, à en adopter les croyances et les coutumes, les progrès du communautarisme ne réduisent la portée de cette objection et ne renforcent, au contraire, l'hypothèse de Caldwell. Selon ce dernier, celle-ci ne doit pas être analysée en termes théologiques ou de choc de civilisation, mais en termes identitaires.

Un véritable cercle vicieux du rejet et du ressentiment s'instaure progressivement. Dès lors que l'on encourage *de facto* des individus à mettre en avant leur différence commune, il est difficile d'espérer que d'autres individus ne feront pas de cette différence un facteur discriminant. Les premiers vont alors se replier davantage sur la communauté, en adoptant éventuellement une attitude agressive à l'égard de l'Autre, de la société dans son ensemble, le cas échéant d'autres communautés. Ce comportement stimulera l'incompréhension et induira en retour des comportements de rejet, renforçant ainsi un ressenti-

ment réciproque. Peu importe qui aura été l'initiateur de ce processus, le fait est qu'en cristallisant les différences il est appelé à se développer.

La trahison des immigrés libéraux

Les partisans d'une tolérance sans limites prennent le risque de trahir ceux qui sont venus en France pour fuir l'obscurantisme liberticide de leur pays d'origine. Que peut-on dire à ces derniers quand, après maintes tribulations, ils se retrouvent dans une communauté régie par des contraintes, qui ne sont plus imposées par les pouvoirs publics ou (et) religieux, mais par la pression de minorités radicales agissantes ? On nous objectera que chacun peut toujours quitter son quartier ou (et) sa communauté. Sauf que cela implique de renoncer aux liens sociaux que l'on a tissés, éventuellement à son emploi et à l'école de ses enfants, de disposer de revenus suffisants pour chercher un nouveau lieu d'habitation, etc. Il est significatif que parmi les adversaires les plus résolus de l'intégrisme et de l'enfermement communautaire, on trouve un nombre croissant de personnes originaires du monde musulman, en particulier des femmes. Quelles que soient leurs options religieuses ou non religieuses, elles entendent garder leur liberté de choix sur la manière de conduire leur vie, *a fortiori* sur les questions qui ne relèvent pas de la religion, dans l'hypothèse où elles continuent à adhérer à celle qui leur a été inculquée dans l'enfance. Entre ces personnes et celles qui se définissent exclusivement par référence à leur religion, censée inspirer tous leurs actes, le fossé ne cesse de s'élargir. Encore faudrait-il que les démocraties européennes ne contrarient pas les aspirations libérales et parfois le combat pour la liberté des premières.

Par une curieuse perversion, assez répandue dans les pays européens, souvent, quand les pouvoirs publics veulent discuter avec des musulmans, ils s'adressent à des islamistes, donnant ainsi à ceux-ci une représentativité qui ne correspond pas à leur poids réel dans la population d'origine musulmane. Naser Khader, député danois et fondateur du Mouvement des Musulmans Démocrates (cinq sièges au Parlement), immigré de Syrie à l'âge de onze ans, remarque que les ministres danois – mais ne pourrait-on dire la même chose de la plupart de leurs collègues européens ? – n'ont l'impression de parler à de « vrais » musulmans qu'en dialoguant avec des gens qui ont l'apparence que doit avoir, selon eux, un musulman.[30] Lui n'a pas de barbe, porte un costume et boit du vin. Il n'est donc pas un vrai musulman. Mais surtout, il a défendu la liberté des dessinateurs de caricaturer qui ils veulent et s'est même déclaré profondément humilié, non par les caricatures, mais par les réactions qu'elles ont suscité dans le monde musulman. « *Ce que je trouve vraiment offensant, c'est*

que les journalistes et les hommes politiques considèrent les fondamentalistes comme les vrais musulmans. »

La romancière anglaise, Monica Ali, décrit une expérience comparable. Interrogée sur le point de savoir comment elle se voit, Monica Ali, née dans ce qui allait devenir le Bangladesh, d'une mère blanche et d'un père bangladais, répond qu'elle n'a pas de raison de se concevoir à travers une lentille particulière.[31] Elle dit ne s'être jamais sentie asiatique ou bangladaise, blanche ou noire, ni s'être située dans une catégorie spécifique, mais toujours légèrement à l'extérieur. Cet état d'esprit lui a donné, selon elle, une perspective différente, propice à son métier d'écrivain. Ses critiques attribuent cette capacité de distanciation à son manque d'authenticité. Ce qui suppose que l'authenticité consisterait à se conformer au stéréotype de la « catégorie » à laquelle on est censé appartenir. Monica Ali note que certains, sous prétexte de « respect » des cultures, entendent s'arroger l'apanage exclusif de la complexité et de l'ambiguïté, enfermant avec condescendance les personnes qui appartiennent à des minorités, dans leur culture d'origine.

La complaisance naïve dont on fait souvent preuve à l'égard de ceux qui parlent le plus fort, qu'ils soient radicaux, intégristes ou fondamentalistes, leur permet de parler au nom de personnes, communautarisées de bon ou de mauvais gré, qui souvent ne partagent pas leurs options, si ce n'est par crainte de représailles. « *Le multiculturalisme a étouffé les tendances progressistes qui existaient au sein de la société musulmane et promu l'influence des chefs religieux.* » constate Kenan Malik.[32] Au contraire, ceux qui défendent les valeurs de la démocratie libérale et de la laïcité sont, non seulement exclus par les extrémistes, mais ils ne sont guère écoutés par la majeure partie des élites françaises. Cette complaisance conduit à croire sur parole, quand ce n'est pas à relayer, les campagnes de dénigrement menées à l'encontre de quiconque s'élève contre les atteintes subies par l'Etat laïc, en l'accusant de xénophobie ou d'« islamophobie », selon un terme initialement employé par l'ayatollah Khomeiny pour désigner un blasphème envers l'islam. En vertu d'un curieux renversement de rôle, les personnes d'origine étrangère qui partagent nos valeurs, plutôt que d'être accueillis comme les meilleurs soutiens de notre culture, sont au contraire abandonnées à la vindicte des radicaux qui prétendent – à tort – représenter leur culture d'origine commune. Elles doivent ainsi affronter seules et sans soutien les pressions et les menaces que ces extrémistes font peser sur elles. Il n'est même pas rare que ceux-là mêmes qui devraient les défendre les incitent à rentrer dans le rang de leur communauté d'origine et à se conformer à ses valeurs, aussi rétrogrades soient-elles.

Le multiculturalisme est-il compatible avec le libéralisme ?

Kymlicka répond aux détracteurs du multiculturalisme en en distinguant des formes « illibérale » (intolérante) et libérale.[33] Il met alors systématiquement l'accent sur cette dernière. Sauf qu'associer, de cette manière, le multiculturalisme au libéralisme (au sens anglo-saxon de libéralisme politique), c'est supposer résolu le problème auquel précisément on est confronté, sans se demander si les deux conceptions sont généralement compatibles, non en théorie, mais dans les mécanismes que le multiculturalisme met en branle en pratique. Kymlicka affirme, par exemple, que, dans beaucoup de cas, et pas seulement au Québec, des Etats ou des régions autonomes ont mis à profit leur autonomie pour adopter des politiques plus libérales et progressistes que celles pratiquées à l'échelle de la Nation. Peut-être. Mais n'y-a-t-il pas des exemples contraires, par exemple en Grande-Bretagne ou aux Pays-Bas, où le multiculturalisme a favorisé des communautarismes plus conservateurs et plus répressifs que l'Etat central ?

Par ailleurs, il observe que, d'une part, on trouve dans toutes les sociétés des individus qui prônent le retour aux valeurs fondamentales et qu'il ne s'agit donc pas d'un trait spécifique des sociétés multiculturelles, et que, d'autre part, les politiques multiculturelles ne donnent aucun pouvoir légal aux activistes des groupes minoritaires pour forcer quiconque à simplifier son identité pour se conformer aux normes du groupe. A cela, on peut répondre que, s'il est vrai que tous les groupes humains comprennent des intégristes et des fondamentalistes, il n'en demeure pas moins qu'en définissant une communauté par ses caractères ethnoculturels, et plus particulièrement religieux, on favorise les agissements de tels individus et on leur donne une puissance qu'ils n'ont pas forcément dans un autre contexte. L'efficacité des pressions que ces leaders peuvent exercer est d'autant plus forte que les pouvoirs publics tendent à les considérer comme des interlocuteurs privilégiés. Le fait qu'ils disposent ou non de pouvoirs légaux pour forcer les individus récalcitrants à rentrer dans le droit chemin des normes du groupe est, dans cette optique, relativement secondaire.

Les limites de la tolérance

La « trahison des immigrés » évoquée précédemment n'est que le revers d'un problème traité par des communautaristes comme par des libéraux que Kymlicka intitule « *la prise en compte des minorités non libérales* ». La question se pose s'il ne s'agit pas d'une difficulté pratiquement insurmontable, avec laquelle on ne peut que biaiser comme j'en ai déjà donné des exemples pris chez Taylor, mais on en trouve d'autres chez Kymlicka ou Rawls.

Kymlicka observe que « *les libéraux se sont engagés dans un vaste débat qui ne*

cesse de s'amplifier pour savoir si c'est l'autonomie ou la tolérance qui constitue la valeur fondamentale d'une théorie libérale. »[34] En réalité, la tolérance à l'égard des minorités, telle qu'elle est habituellement conçue, est en fait une intolérance à l'égard des minorités non conformistes au sein de ces minorités. On pourrait poursuivre ce jeu de poupées russes jusqu'au niveau de l'individu et reconnaître alors que la tolérance étendues à toutes les parties en présence consiste à reconnaître l'autonomie de chaque individu. Tout dépend de la frontière que l'on trace entre le niveau bénéficiant de la tolérance et les niveaux inférieurs qui sont victimes de l'intolérance des niveaux supérieurs. Ce qui justifie l'assertion de Kymlicka : « *la conception libérale traditionnelle de la tolérance se fonde sur le principe de l'autonomie individuelle et ne l'exclut donc pas.* »[35] Etant entendu qu'une tolérance sans exclusion au niveau de l'ensemble (la Nation par exemple) suppose la tolérance à l'égard de tous les individus qui le compose (l'ensemble des citoyens ou des habitants de la Nation), alors que la tolérance à l'égard d'un sous-ensemble (les Catholiques, les Bretons, les Musulmans, etc.) est doublement préjudiciable à d'autres composantes de l'ensemble. D'une part, parce que cette tolérance consiste à donner le pouvoir à ce sous-ensemble de régir ses propres composantes, constituées par exemple par ceux qui, tout en partageant l'origine religieuse qui définit ce sous-ensemble, sont devenus incroyants ou souhaiteraient changer de religion, etc. D'autre part, parce que, non seulement les autres sous-ensembles ne bénéficient pas de la même tolérance, qui s'apparente donc à une faveur particulière, mais que cette forme de tolérance « cadrée » conduit à une inversion du principe majoritaire.

C'est donc à juste titre que Kymlicka remarque que « *Les démocraties libérales peuvent accueillir de nombreuses formes de diversité culturelle, mais pas toutes… Une conception libérale du droits des minorités ne pourra tolérer (sauf dans des circonstances extrêmes) des "contraintes internes" – c'est-à-dire des limitations imposées par la culture minoritaire aux libertés civiles ou politiques essentielles de ses membres.* »[36] Il se demande alors si l'engagement en faveur de l'autonomie individuelle qui caractérise le libéralisme est *« une base de gouvernement acceptable dans une société moderne pluraliste.* »[37] Il paraît déchiré entre cette argumentation « libérale » et la crainte de sombrer dans l'« ethnocentrisme », qui l'amènerait à reconnaître que la tolérance libérale, fut-elle une valeur de la « culture majoritaire », est supérieure à ce qu'il décrit comme la tolérance non libérale. D'après lui, celle-ci s'inspire du système des millets qui fonctionnait dans l'Empire ottoman. Dans ce système, les musulmans, les chrétiens et les juifs formaient des unités autonomes (les millets) et se voyaient reconnaître le droit d'imposer des lois religieuses contraignantes à leurs propres membres. Ce système était relativement tolérant à l'égard des différences (il imposait néanmoins des taxes

spéciales aux non-musulmans et les mariages entre adeptes de différentes religions étaient limités), mais « *il n'admettait aucun principe de liberté individuelle de conscience... Il y avait donc très peu d'espace de contestation individuelle, voire aucun, au sein de chaque communauté religieuse et très peu de liberté de changer de religion, voire aucune.* »[38]
Kymlicka en vient alors à poser des questions qui paraissent faire bon compte des droits des minorités non conformistes au sein des communautés minoritaires : *« Qu'en est-il si le groupe ne cherche aucunement à exercer son autorité sur d'autres groupes ou à priver ceux-ci des ressources qui sont les leurs, et qu'il souhaite* tout simplement[39] *qu'on le laisse diriger seul sa propre communauté, conformément à ses normes traditionnelles et non libérales ? Dans ce cas, il peut paraître injuste de lui imposer des valeurs libérales... Au fond, n'est-ce pas fondamentalement la marque de l'intolérance que de forcer une minorité nationale ou une secte religieuse paisible – qui ne constituent une menace pour personne* à l'extérieur du groupe[40] *– à réorganiser sa communauté en fonction de « nos » principes libéraux de liberté individuelle ?* »[41] Bref, on abandonnerait aux leaders - auto-proclamés ? - de la communauté le soin d'imposer leurs règles aux personnes, qui sont censés en faire partie, même si elles sont réticentes, sous prétexte de ne pas imposer les valeurs de la majorité à un groupe minoritaire... En fin de compte, Kymlicka finit par trancher en faveur de la liberté des individus, non sans une certaine mauvaise conscience : « *On pourrait reprocher à la théorie que je propose d'être antilibérale, dans la mesure où mon intransigeance en faveur de l'autonomie individuelle est une marque d'intolérance à l'égard des groupes non libéraux.* »
Kymlicka envisage une seconde limitation des droits des minorités en vu d'empêcher que « *des droits permettent à un groupe d'en opprimer ou d'en exploiter un autre, comme c'est le cas dans l'apartheid*. ». Le bienfondé d'une telle limitation paraît incontestable... sauf qu'il conclut ce passage en déclarant qu'« *une perspective libérale se fonde sur la liberté au sein du groupe minoritaire et* sur l'égalité entre les groupes minoritaires et majoritaires*.* »[42] Comment comprendre ce dernier objectif ? Tous les régimes démocratiques reposent, sous une forme ou une autre, sur le principe majoritaire, associé dans des proportions variables à une protection de l'individu. Or, non seulement le multicommunautarisme porte atteinte à celle-ci, mais sur un nombre croissant de sujets, il tend à inverser le principe majoritaire. Certes, les institutions centrales fixent des règles du jeu auxquelles chaque communauté doit se soumettre. Il n'en demeure pas moins que chacune d'elles revendique un traitement particulier, dont bien des aspects peuvent être contraires, sinon aux lois, du moins aux modes de comportement du plus grand nombre. A l'inverse, des particularismes véhiculés par la majorité pourront être condamnés comme une atteinte aux droits des minorités. A la limite, toutes les cultures

auraient le droit d'afficher leurs particularismes et de revendiquer un traitement particulier, sauf la culture dominante, parce qu'elle est la seule qui se veut ouverte et précisément parce qu'elle est dominante.

Kymlicka note que de nombreux libéraux se sont engagés dans la recherche *« d'une forme de tolérance qui soit plus tolérante à l'égard des groupes antilibéraux*. »[43] Il cite en premier lieu John Rawls. Celui-ci observe d'abord qu'en raison des profondes différences qui existent entre les croyances et les conceptions de religion, de morale et de philosophie, un accord public sur ces questions « *ne peut être obtenu sans que l'Etat porte atteinte aux libertés fondamentales.* »[44] Par conséquent, *« l'unité sociale d'une démocratie ne peut reposer sur une conception commune du sens, de la valeur et de la finalité de la vie humaine.* »[45] Rawls reconnaît donc comme « *inséparable du développement des démocraties l'existence d'un monde définitivement divisé.* » Il en déduit la nécessaire distinction entre notre identité publique et notre identité privée. Dans la sphère privée, les personnes peuvent juger qu'il est tout simplement « *impensable, pour elles, de s'imaginer sans certaines convictions morales, religieuses ou philosophiques, ou sans certaines affections et loyautés durables.* »[46]En revanche, dans la sphère publique, le libéralisme politique exige que nous fassions abstraction de nos fins. A cela, Michael Sandel réplique, premièrement qu'« *il n'est pas toujours raisonnable de mettre entre parenthèses ou de mettre de côté, lorsqu'il est question de la vie politique, les revendications qui surgissent de l'intérieur des doctrines morales et religieuses compréhensives.* »[47] En second lieu, « *il n'est pas possible de prétendre que le fait du « pluralisme raisonnable » existe dans le domaine des questions morales et religieuses, mais pas à propos des questions de justice. En troisième lieu, selon l'idéal de la raison publique avancé par le libéralisme politique, les citoyens ne peuvent légitimement débattre de questions politiques et constitutionnelles en faisant référence à leurs idéaux moraux et religieux. Or il s'agit là d'une restriction inutilement rigoureuse, qui appauvrirait le discours politique et qui exclurait d'importantes dimensions de la délibération politique.* »

Quoiqu'on fasse, on est donc ramené à la question à la fois intolérable et inévitable de savoir si une démocratie libérale peut aller jusqu'à accepter toutes les conceptions du monde, y compris celles qui, se réclamant de systèmes de pensée à prétention globalisante, sinon totalitaire, secrètent l'intolérance.[48] En fait, le problème de la compatibilité de la démocratie libérale et du multiculturalisme n'est-il pas, avant tout, celui des limites que la première doit imposer aux communautarismes? Le multiculturalisme ne peut donc qu'être pondéré, ou alors, il préparera la régression progressive de la démocratie libérale. Redonnons la parole à John Rawls : « *Le libéralisme politique part de l'hypothèse que, d'un point de vue politique, l'existence d'une pluralité de doctrines raisonnables, mais*

incompatibles entre elles, est le résultat normal de l'exercice de la raison humaine dans le cadre des institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel. Le libéralisme politique pose également qu'une doctrine raisonnable ne rejette pas les éléments essentiels d'un régime démocratique. Bien entendu, il se peut qu'une société comporte aussi des doctrines déraisonnables et irrationnelles, voire même folles. Dans ce cas, le problème est de les contrôler de manière à ce qu'elles ne détruisent pas l'unité et la justice de la société. »[49]

Charles Taylor lui-même tend involontairement la perche en expliquant que « *l'individu libre ne peut maintenir son identité que dans une société ou une culture d'un certain type ; il est nécessairement concerné par la forme de cette société ou de cette culture dans son ensemble.* »[50] Il est tentant de retourner cet argument contre le multiculturalisme. Peut-on accepter dans une démocratie libérale des cultures qui lui sont contraires, sans porter atteinte à l'identité des individus libres qui la composent ? Question qui ne signifie évidemment pas que tous doivent être semblables, mais admettre que la diversité dont il s'agit ne peut être celle des cultures envisagées par le multiculturalisme, mais celle des individus et des possibilités qui leur sont offertes. De quoi réhabiliter le système d'intégration « à la française », déjà évoqué, généralement décrié aujourd'hui.

En fin de compte, comme l'écrit Amartya Sen, à propos de la Grande-Bretagne, mais que l'on peut appliquer ailleurs, « *la vraie question est de savoir si les citoyens d'origine étrangère doivent se considérer avant tout comme membres d'une communauté, d'une religion et d'une ethnie particulières, et si ce n'est qu'à travers cette appartenance qu'ils doivent se considérer comme Britanniques, au sein d'une fédération supposée de communautés. Il est facile de comprendre que cette vision fragmentaire de la nation la rend plus vulnérable aux sirènes de la violence sectaire.* »[51]

Cette violence sectaire est d'autant plus prévisible que, contrairement à une idée reçue, le multiculturalisme n'est pas une juxtaposition de cultures, encore moins une coexistence pacifique entre elles. Il est, avant tout, une façon de surmonter, ou plutôt de voiler le malaise existentiel des unes et des autres. Celui de sociétés occidentales qui éprouvent de plus en plus de difficulté à assumer le projet d'autonomie de l'individu et la primauté de la raison hérités des Lumières. Celui d'un grand nombre de personnes d'origine étrangère, déçues par les difficultés d'accès aux succès matériels que les sociétés d'accueil font miroiter devant eux et qui se reconnaissent d'autant moins dans les valeurs de ces sociétés qu'elles-mêmes ne sont plus à même de les exprimer, *a fortiori* de les défendre.

Dans ce contexte, chacun tend à se définir négativement, par rapport à l'autre. Les uns se réfugient dans le ressentiment. Les plus radicaux parmi eux attendent moins des enseignements les plus rétrogrades de leur religion une expli-

cation de l'univers ou une transcendance qu'une identité. Cette identité n'est souvent elle-même qu'une façon de se définir contre la société environnante. D'où leur crispation à l'encontre de tous ceux qui cherchent, au contraire, à réformer cette religion pour l'adapter à la société moderne. Les autres multiplient les concessions qui ne font qu'accentuer le fossé entre les divers segments de la société. Le ressentiment et l'incompréhension ouvrent la voie à une société de tensions et de conflits

notes

1. Cf. également : A. Grjebine, « La gestion de la différence dans une société ouverte », Le Débat, n° 159, mars-avril 2010, pp.21-37.

2. cf. C. Audard, Qu'est-ce que le libéralisme ? Folio-Gallimard, 2009, chapitres 8 et 9 ; W. Kymlicka, article « communautarisme » dans M. Canto-Sperber (sous la direction de), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, PUF 1996 ; A. Sfeir et R. Audrau, Liberté, Egalité, Islam : La République face au communautarisme, Ed. Tallandier, Paris 2005 ; P.-A. Taguieff, La République enlisée, Ed. des Syrtes, 2005, chapitre III ; M. Tribalat, « Autour du communautarisme », Cahiers du CEVIPOF n° 43, septembre 2005.

3. M. Sandel, Le Libéralisme et les limites de la justice, trad. française : Seuil, 1999.

4. A. McIntyre, Après la vertu : Etude de théorie morale, trad. française : PUF 1997.

5. M. Walzer, Sphère de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité, trad. française : Seuil, 1997.

6. W. Kymlicka, article « communautarisme » cité, p. 265.

7. A. Etzioni, « Diversité dans l'unité, mode d'emploi », Le Monde, 14 janvier 2004.

8. C. Taylor, Multiculturalisme : Différence et démocratie, trad. française : Champs-Flammarion, 2009, p. 57.

9. C. Taylor, ouvrage cité, p. 59.

10. C. Taylor, ouvrage cité, p. 85.

11. cf. C. Audard, ouvrage cité, pp. 580-581 ; A. Grjebine : ouvrage cité, pp. 58-61.

12. Z. Sternhell, Les anti-Lumières, Ed. Fayard, 2006 p. 55.

13. C'est moi qui souligne.

14. Z. Sternhell, ouvrage cité, p. 580.

15. W. Kymlicka, La citoyenneté multiculturelle, trad. française : La Découverte, Paris 2001 ; « The Essentialist Critique of Multiculturalism : Theories, Politics, Ethos », conférence prononcée dans le cadre du colloque "Le multiculturalisme a-t-il un avenir ?", 26-27 février 2010, Paris, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne.

16. W. Kymlicka, ouvrage cité, p. 100.

17. W. Kymlicka, ouvrage cité, p. 95.

18. R. Koopmans, P. Statham, M. Giugni, F. Passy, Contested citizenship – immigration and cultural diversity in Europe, University of Minnesota Press, 2005.
19. Dans la suite de cet article, j'utiliserais le terme « universel » de manière plus large, en qualifiant ainsi une politique qui considère l'ensemble d'une population, sans distinguer les origines ethniques ou religieuses.
20. P. d'Iribarne, Les Immigrés de la République, Ed. du Seuil, octobre 2010.
21. Pour une histoire du multiculturalisme américain cf. D. Lacorne, La Crise de l'identité américaine, 2e édition, Tel-Gallimard, 2003. D. Lacorne rappelle que le terme « melting pot » n'est apparu qu'en 1908 dans une pièce de théatre de l'écrivain anglais Israel Zangwill.
22. Cf. Ernst Hillebrand, « Atmosphère suffocante dans le Londonistan », Friedrich Ebert Stiftung, juin 2006.
23. Cf. P.-A. Taguieff, « Diversité et métissage ; un mariage forcé. La pensée-slogan dans le débat sur l'identité française », Le Débat n° 159, mars-avril 2010, pp.38-44.
24. A. Etzioni, « The rights and responsabilities of immigrants », Quadrant, juin 2006 ; trad. française : Courrier International n° 814, 8 juin 2006.
25. A. Sen, Identité et violence, 2006, trad. française : Ed. Odile Jacob, 2010, p. 214.
26. K. Malik, « Born in Bradford », Prospect, october 2005.
27. D. Lacorne, ouvrage cité, p. 15.
28. Cf. K. Malik, From Fatwa to Jihad, Atlantic Books, Londres 2009, p. 62.
29. C. Caldwell, Reflections on the Revolution in Europe : Can Europe be the same with different people in it ?, Allen Lane, Londres, 2009 et la critique de cet ouvrage sur le site kenan malik. com.
30. Entretien avec l'auteur, novembre 2008 et K. Malik, ouvrage cité, p. 164.
31. Cité par K. Malik, ouvrage cité, p. 171-172. Monica Ali est notamment l'auteur du roman Brick Lane (2003), porté à l'écran en 2007 et publié en français sous le titre Sept mers et treize rivières (Ed. Belfond, 2004).
32. K. Malik, « Born in Bradford », article cité, p. 13.
33. W. Kymlicka, ouvrage et conférence cités.
34. W. Kymlicka, ouvrage cité, p. 220.
35. W. Kymlicka, ouvrage cité, p. 222.
36. W. Kymlicka, ouvrage cité, p. 217.
37. W. Kymlicka, ouvrage cité, p.226.
38. W. Kymlicka, ouvrage cité, p. 224.
39. C'est moi qui souligne.
40. C'est moi qui souligne.
41. W. Kymlicka, ouvrage cité, p. 219-220.
42. W. Kymlicka, ouvrage cité, p. 218. C'est moi qui souligne.
43. W. Kymlicka, ouvrage cité, p.226.
44. J. Rawls, Justice et Democratie, trad. française : Seuil, 1993, p. 214.
45. J. Rawls, Justice et Démocratie, p. 246.

46. J. Rawls, Libéralisme politique, PUF, trad. française : PUF, 1995.

47. M. Sandel, ouvrage cité, p. 283.

48. cf. A. Grjebine, « La gestion de la différence dans une société ouverte », étude citée.

49. J. Rawls, Libéralisme politique, p. 4.

50. C. Taylor, La liberté des Modernes, PUF 1989.

51. A.Grjebine, « La société du ressentiment », Le Débat, à paraître.